

《原始的型範》第二部份《周易》大義（一）

「先秦哲學」演講錄

牟宗三 主講
盧雪崑 整理

說明

一九八〇年至一九八一年牟宗三先生在新亞研究所講授《周易》，大部份錄音帶失佚或變質。僅蒐集到錄音帶四盒，然其內容已彰顯《周易》大義而無遺，今收入《原始的型範》為其第二部份，此乃牟先生一向以《周易》為中國文化生命的原始智慧故也。本文由盧雪崑整理，楊祖漢校訂。

牟先生於一九七三學年度及一九九二學年度亦曾開講《周易》課程，文獻疏解兼義理闡發。整理稿篇幅較多，故另行專輯為《周易演講錄》，已收入牟先生全集。

第一講

王弼註易是落在道家的玄理上講，不是很恰當、很相應。宋儒講《周易》大體是走程伊川的路，朱夫子講《周易》也是就《伊川易傳》的路講，這是講義理，是站在儒家的立場。程朱講《易》是儒家的立場，這並不是說他們在主要觀念上都沒有錯。

我們現在講《周易》就需要參考、瞭解過去的人怎麼講，假定我們不贊成他們的某些講法，也要講明白那是站在甚麼立場上不贊成。所以，你們要看朱子的註，也要看王弼的註。先看經文，然後看註，註能幫助你瞭解。經是最原初的，瞭解經

的原初涵義固然重要，但瞭解後來的解釋也很重要。後來的解釋代表一個思想的時代的開發，所以需要正視。

譬如，你要瞭解《道德經》，固然要瞭解經文，但你也也要瞭解王弼的註。兩仟多年來，王弼對《道德經》的那個註是最好的，王弼註《道德經》有新的開發，但不違背經，長江後浪與前浪有連續性。

所以，講這種道理不能離開註，而且不能離開每一個時代的摩盪，每一個時代都要有人出來講，不是前人講過就拉倒了。這不同於講數學，講數學，譬如， $2+2=4$ ，一成立就成了，再無所謂創造了。

《周易》朱子講過了，我們現在還要講，一樣可以成學問。要重新開發，把它連續下去。這種連續下去看起來是重複，但這重複裡面就有創造性。雖然有創造性，它也不與原初的經典相違背，它還是在那個方向上走。所以，這種真理我名之曰內容的真理。數學、物理學、邏輯的真理我名之曰外延的真理。

邏輯上區分外延（extension）與內容（intension），每一個概念都有其外延與內容。我這個地方是借用。我講的這種內容真理不能當科學看，不能當科學的真理看。這完全靠你的生命，靠你的智慧，它原初就是生命。寫《周易》、《道德經》的那個人就是視之為生命，而不是知識。那麼，這種算不算是真理呢？現在講邏輯實證論、分析哲學，講純粹科學的人的毛

病就是不承認這種學問是真理。現在一般唸哲學的人的頭腦都受這種思想影響，他們只承認有 *extensional truth*，也就是只承認科學，其他的都不能算是真理。

儒、釋、道三家所講的道理都是 *intensional*，沒有一個是 *extensional*，因為中國以前的學問重點不在科學。你不能說現在有科學就可以代替以前的學問。我們要以平正的態度看待這些學問，凡講一個東西，瞭解一個東西，你不能存著輕視之心，不能講著好玩，或者當一個古董看。這都是不敬。沒有敬意不能有真誠之心。

伏羲當初畫八卦，後來的人寫《易傳》，老子寫《道德經》，那是生命，是智慧，代表一個方向。生命是要表現的，不是客觀地研究一個東西。沒有生命，你不能瞭解，你不要講這種學問。所以，生命智慧是屬於主體的事，這種智慧是從主體發出來的。你是不是就能以現代人的眼光說它是主觀的心理、情感、情緒呢？從主體發的智慧與主觀的心理、情感完全不一樣。假定你把繫屬於主體，從主體發的生命智慧看成是主觀的心理、情感，那麼，在這個地方不能說真理。這個是現代人的態度。所以，現在的人沒有生命，也沒有智慧。現在的人只有好多的技巧，有許多知識，有許多科技，但他沒有生命，沒有主體。每一個人都是客體，現在的人儘量求客觀嘛，把自己也客觀化嘛。

我們說主體，這個主體不是 *psychological*，不是 *emotion*，它也不一定就是 *subjective*，它也有客觀的意義。現在的人受時代風氣的影響。他們的思想要解放，不要受風氣的拘束。思想不解放，永遠不能講這方面的學問。你給邏輯實證論、分析哲學、科學主義那一套，一下子套住了，這不是需要解放嗎？

所以，當我們說訴諸於主體、生命、智慧，你要承認它是 *intensional truth*。假定你說這方面的道理完全是主觀的，沒有真理，那麼，以前的人幾千年來，聰明才智都用在這個地方，那都是妄想，都白浪費了嗎？

依照羅素的講法，外延命題是能夠客觀地肯斷的命題。我相信……，我想……，我以爲……，這些都是不能夠客觀地肯斷的，就是 *intensional*。譬如，我相信上帝，我不能證明上帝存在，當我主觀上需要一個上帝，我就相信上帝，哪一天我不需要上帝了，我也可以不相信上帝。可以客觀地肯斷的就成爲知識，知解性的一個知識，它有客觀的確定性，與你相信不相信沒有關係。羅素的講法完全從科學知識講。

依照康德的講法，儘管「上帝存在」不能成爲 *theoretical knowledge*，沒有客觀的確定性 (*objective certainty*)，但他最後還保留上帝，他還肯定上帝。他相信上帝。那麼，他在甚麼情形下可以證明上帝呢？*theoretical* 方面不能證明。他通過 *practical reason* 證明。這時候，這個 *practical reason* 不是 *psychological subject* 那個意思。所謂 *practical reason* 就是 *moral reason*。你不能說道德是 *psychological*、*subjective*、*emotional*，假定你把這些詞語用在道德上，那就是誤用。

上帝存在是實踐理性上的一個需要，在這個意思上，他可以肯定上帝的存在。這樣一來，「上帝存在」這句話，還是繫屬於主體，這個主體是 *moral*、*practical reason*。「上帝」就在這個 *level* 上出現。你說上帝也可以，說道體也可以，照《易傳》講，就是乾元這個道體，這個道體也是在這個 *level* 上得以肯定。在人的生命的道德的實踐的主體上肯定的這個道體不是 *theoretical knowledge*。上帝也不是 *theoretical knowledge*。那麼，在這個情形下，《易傳》所講的乾元天道屬於 *intensional*

truth，而不是 extensional truth。用康德的話說，這是屬於 practical，不是屬於 theoretical。道體是 truth，你不能說這是主觀的情感。

你說道體是主觀的情感，你不相信。這個時候，你沒有生命，你只是個客體。你所有的只是技巧、科技的知識，你找不到你自己。你到處找你自己，結果是一大堆小細胞，一大堆小原子。各種的分析把你自己解剖掉了。這個就是海德格爾 (Heidegger) 所說的 das Mensch，這是中性的，沒有主體。

為什麼上帝不能是 theoretical knowledge 呢？因為我們對於上帝沒有直覺，沒有直覺就沒有內容，沒有對象，是一個空概念。所以，你站在 theoretical 的立場，他是 meaningless，毫無意義。這些話康德都說過了。這個意思不是從邏輯實證論開始，從康德就開始了。不過康德說這話不令人討厭，邏輯實證論說起來令人討厭，這是什麼緣故呢？邏輯實證論的那些詞語都從康德來嘛。因為康德有保留，上帝在 theoretical 這個地方沒有意義，但在 practical 那個地方有意義。邏輯實證論的說法沒有保留，所以令人討厭。它只有一層，康德是兩層。實證論者只承認一個知識的意義。

所以，這個時候講這種問題，你一定要對這個時代有的這些問題能對治，這是對你的一個挑戰。這是時代的風氣，是一個主流。邏輯實證論以及西方的這些風氣不是偶然出現的，不是某幾個人的主張，它整個是如此。這個時代的主流就是說講那些「道體、上帝的」問題是沒有意義的。你要有反抗，要接受這個挑戰，你就要對於康德所說的「超越」要有領悟，要有所應用。

所以，我們要瞭解這個 intensional truth 是屬於強度的，繫屬於主體。這個主體不是主觀的，不是心理學的主體。這些意

思現在的人不能講，現在的人頭腦完全科學化。假定能講，這些內容真理 (intensional truth) 都是花爛映發。譬如，從老子《道德經》開始，以後每一個時代講老子的，都是花爛映發。從開始寫《易傳》的人，後來每一個時代講《易傳》的，都是花爛映發。就是王弼用道家的玄理講《易傳》講得不太恰當，也是花爛映發。朱夫子誦《易傳》也有很多花爛映發。只有繫屬於主體，屬於智慧、屬於生命的這種 intensional truth 才能花爛映發。

所謂強度，所謂彈性，就是花爛映發。你沒有這個生命，你發不出來。假定你是「das Mensch」，你只能有科學知識。西方「哲學」這個字在古希臘的意思就是愛智慧的意思，「愛智慧」不是說把一切都抽出來講概念、講知識，它不是這個意思。所以，康德說哲學的古義就是「實踐的智慧論」。「實踐的智慧論」就是講「最高善」，這是西方哲學的古義。以後逐漸演變，直到現在，這個意思失掉了。

「最高善」(highest good) 這個問題不是屬於 theoretical knowledge，是屬於 practical。「最高善」這個「善」(good) 先從 moral good 講，再進一步講 highest good，這都是從主體講。所以，「What is good?」這個「good」不能從對象方面找。我們說：這個東西是好，那個東西是壞。這個地方，「好」是形容詞，形容一個東西。你如何判斷這個東西是好是壞呢？你要有一個標準，標準在哪裡呢？

順著英國人功利主義的態度，他首先講「What is good」，講來講去繞圈子，講不出來的。他就是從對象方面講，講來講去講不出來，就是順著功利主義，這就拉倒了。最後訴諸於功利主義，所謂大多數人的幸福。英國人的思路是這樣想的。這個想法根本不對。金庸這個人可以這樣想，我昨天

看《明報》他寫的那個社論，那寫得很漂亮。他說，人人皆爲自己，沒有人不爲己。這個無所謂善惡。那麼，甚麼是善呢？你做這件事情於大眾有好處就是善，於大眾沒有好處就是惡。就每一個人自己講，都是爲自己，「人不爲己，天誅地滅。」從這個立場講無所謂善惡。他這樣說很清楚，頭腦很清楚。一般人就這樣說，那就夠了。所以，金庸是個聰明人。但這個不是哲學。當然，金庸可以說我也不要講哲學，你講哲學講那麼一大堆，我也不明白，我這樣講倒是很清楚明白。英國人就是這種態度。

所以，康德講道德的時候，他首先把這個觀念給你轉過來。講道德首出的概念不是 good，我們實踐理性的對象是 good、evil。但是，決定善或不善不能從對象方面講。所以，不能以 good 作爲首出的概念，不能先 define 這個 good。一定要轉過來，先講決定善惡的標準，這個標準是 moral law。所以，他先講 moral law，從 moral law 這個概念往裡進，分析到 free will、autonomy of will，講意志的自律。他先講這個東西，因爲這個東西講了，你才能決定甚麼是善，甚麼是惡，才能決定你的實踐理性的對象。

你首先憑空想甚麼是善，甚麼是惡，永遠轉圈，想不出來，沒有出路。所以，中國儒家向來不如此。儒家講決定善惡的標準是甚麼呢？標準從良知發，從性發。所以，它開始一定要肯定性善。你不肯定性善，你怎麼知道這個對象是好是壞呢？所以，英國人那個態度永遠不能講道德的。他只能講社會學，講大眾利益，講 social affair、社會福利。這不是沒有好處，這實用。就像金庸的那個講法就是實用。但這個沒有智慧，如果只有技術，不能真正瞭解道德的。

所以，中國儒家道德意識最強。西方彎彎曲曲，經過康德

的批判哲學，費大力氣才扭轉過來。中國一下子就這樣講，從來沒有像英國人那樣講道德。從對象方面講道德的，只有墨子一個有一點這樣的嫌疑。所以，英國人講墨子講得很好，頭腦相應。他們不會講儒家的，他根本不懂。英國有一個哲學家寫一部書講二程，講得不好，英國人的頭腦怎麼能講理學呢？他絕對講不好的。他不能瞭解。他以後研究《墨經》，研究得很好，下功夫下得非常深，他有耐性，這是英國人的好處，慢慢來嘛，也不急。英國人的頭腦很健全，坐冷板凳的本事大得很，慢工出巧匠。

天下的道理要慢慢來，不能急。中國人這個時代擔負重，而一般人急躁，很少人能耐心下幾十年的工夫，徹底瞭解一個東西。小聰明都有一點，急躁，都想出風頭，亂來。這是中國人的毛病，這當然也與時代有關係，每一個人有一些擔負在身上。現在的人也無家，也無國，也無我，這是一個問題。這個問題中國人感受最強，天下攘攘，所以，要冷靜下來做學問很難，這是可諒解的。

所以，處在這個時代，我勸大家，第一頭腦要健康，要有健康的理性，不能太脆弱，要健康、正常。要不然，這種刺激一來，你衝動一下子，那種刺激一來，你衝動一下子，那就沒有健康的生命。從民國以來，中華民族的人生大抵都不健康，一般知識份子都不正常。中國人本來是最有理性的，但現在的中國人最沒有理性，最不講理。中國幾千年的文化屬於最健康的理性的，但現在中國人最不講理，這是清朝以來刺激太多了，都想要治國平天下。

〔整理者按：該卷錄音帶末段音量較小，無法記錄。〕

第二講

現代西方哲學是纖巧哲學、淺薄的理智主義，*noumena* 沒有了。講哲學一定要保持超越性，用康德的詞語說，就是一定要保持 *noumena*。

我們講《周易》就是道德的形而上學，要從道德的進路入。這樣講形而上學發出來的玄思、玄理才能合乎哲學的本義。現在有許多講形而上學的瞎講、矯飾、虛妄。假定你肯定《周易》有形而上學，但不從道德的路往裡入，那就變成浪漫的玄思，這也是妖妄。這叫做浪漫的理想主義、浪漫的形而上學。浪漫的形而上學沒有道德形而上學的勁度。我是從道德形而上學的路瞭解《周易》。你們可以進一步思考：我們通過哪一個基本觀念來瞭解、鑒定《周易》的道德形而上學呢？

我剛才講，從浪漫的理想主義講《周易》是不對的。從西方的生命哲學講《周易》，那也不對。西方的生命哲學所講生命都在識的範圍，所以，順這套生命哲學瞭解《周易》不是道德的形而上學。儘管儒家、《周易》講「生」，但不是西方的生命哲學，儒家講「生」是講生命的創造。

我為什麼講這些話呢？因為西方哲學傳到中國來，影響中國的知識份子。杜威、羅素都到中國來，這兩派表面上對中國有影響，實際上，這兩派中國人都不接受。羅素那一套中國人根本不懂。胡適之宣傳杜威，杜威代表美國，但中國人根本不欣賞，中國人看見 *pragmatism* 就討厭，中國人不能欣賞這個東西。

但是，法國人柏格森（Bergson）講創造的進化論，他有一部書「*Levolution creative*」，在中國影響很大。他可以與中國哪方面的思想合得上呢？照佛教的講法，生命都在識這個範圍，《成唯識論》講阿賴耶識就是幫助你瞭解生命。但是，成唯識論固然是講阿賴耶識，但佛教的基本智慧是轉識成智，轉

識成智才能開大教。講識是分解地講，完全從負面說，你不能把識看成是正面的講法，要轉識成智呀。我講這些話就是要你們把握這些觀念。

我們講《周易》必須扣緊 *moral metaphysics*，要從 *moral approach* 入。從道德這個地方講形而上學，這個形而上學就不是虛的，而是實的了。你要講《周易》的道德形而上學，就要把我前面提到的那些觀念去掉。再進一步，你要把 *personal God* 那個觀念也去掉。《周易》的道德形而上學達到最高的道，你把「道」說成是 *personal God*，那是不對的。傳教的人想通過這個「道」，把中國思想天主教化。他們硬要從中國的思想中找出一個上帝來，在《周易》裏找不到上帝，就到《詩經》、《書經》裡面找，把「惟皇上帝」說成是他們那個 *personal God*。甚至把《中庸》：「天命之謂性。」的「天命」也說成是上帝，把《易傳》的乾道也說成是上帝。這是妖妄。

「大哉乾元，萬物資始。」「乾道變化，各正性命。」（《周易·乾象傳》）有些人根據這兩句話把乾元、乾道說成是上帝。另有一些人不往上帝那裡說，而把它往下拖，落在氣化上說，那正好成了唯氣論。左派就是把《周易》講成唯氣論。張橫渠喜歡講《易》，大陸上的人就把張橫渠也說成是唯氣論。張橫渠不是唯氣論嘛，王充才是唯氣論。這是把《易傳》往下拖，這是瞎講、虛妄。

台灣的羅光不是左派，他是天主教的，他也把《易傳》往下拖，落在陰陽氣化講。《易傳》固然有講陰陽氣化，但陰陽氣化屬於形而下的，它還有形而上那一面。「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」（《周易·繫辭上傳》）你怎麼能把「形而上者謂之道。」拉掉呢？

你把種種妖妄的說法清除，那麼，進一步問：中國人通過一個甚麼觀念來達到道德的形而上學呢？基本觀念就是「道德的創造性」(moral creativity)。創造的本義是道德的。平常所說的創造，譬如文學家的創造，那不是創造的本義。上帝創造，那也不是創造的本義，那是以神話的方式講。平常所說的創造只是創造的第二義、第三義。創造之所以為創造是道德的創造，道德的創造不同上帝的創造，道德的創造發自於道德，上帝的創造是把這個創造用神話的方式表示，用格位的方式把道德的創造性 personify，人格化成一個上帝，所以講上帝的創造。那是神話的方式，是宗教家的講法。

把神話的方式拉掉，把人格神拉掉，歸到最平實的地方，既不是唯氣論，也不是泛泛講的生命，它就是 moral creativity。從 moral creativity 就講到 moral create，從 moral create 就講到 cosmological create，這兩個是一個意思。這還是分解地講，光這樣講還是抽象的，不很具體。

「大哉乾元，萬物資始。」這只是一句話，光這樣講還是抽象的，不是很具體的。因為道德的創造性不是很容易瞭解的，是抽象的。這個抽象對著現實的人世講。它按照實理講，把那些虛妄都撥掉，它不落在 matter 上講。就現實的領域講，你感到很抽象。那麼，中國人以甚麼觀念幫助你瞭解 moral creativity (道德的創造性) 呢？這個道德的創造性要具體化，具體化就真實。中國人常說具體而真實者，一說真實就是我們平常所說的具體的東西，一說具體就涵著真實。抽象的好像就不具體。所以，再要提出一個觀念來幫助我們瞭解這個 moral creativity 的具體性、真實性，不是懸空地掛在那裡。用《易傳》來表示，這個觀念就是「幾」，「幾」就涵著誠、神。這是中國的最根源智慧。這不是希臘的，不是希伯來的，

也不同於印度的。希伯來是宗教傳統，《周易》早已把那個「惟皇上帝」化掉了。這也不同於希臘，希臘的精神是 ontology，還有是阿波羅太陽神的精神，但這不是 moral approach。希臘的精神開哲學、科學的傳統。這也不同於印度，印度人是婆羅門教，或者是佛教，他們認為現實的人生是虛妄，所以要解脫，從煩惱中解脫出來。

道德的創造性不是後來憑空想出來的。道德的創造性當年首先提出來 justify，是孔子、孟子。近代說「moral creativity」的那個根本的原義定在孔子所講的「仁」，孟子所講的本心。當用在《易傳》這個地方，moral creativity 向天地萬物方面實現，成一個形而上學。成一個形而上學的時候就不能光講《論語》的那個「仁」，《孟子》講的良知、本心。《易傳》要擴大，就要從這個 moral creativity 講 onto-cosmological process，講 cosmological becoming。

《周易》最重要的觀念是「幾」。《周易·繫辭下傳》云：「知幾，其神乎！」為什麼它容易 attach 到「幾」這個觀念呢？因為占卜。占卜不是科學知識，不是根據歸納法而來的。「幾」不是憑空說的先見、先知，也不是神話。「幾者，動之微，吉之先見者也。」這是《周易·繫辭下傳》上的話。

在占卜中，「幾」的觀念最顯明。不管是龜卜、卦卜、著卜，最重要是當下知幾。你占卜，你來問的時候要誠，這個地方，「誠」的觀念就出來了。假定你抱著開玩笑的態度來問，那不靈的。占卜通過六爻的變化，變化就象徵勢動。卦是符號，這個符號是象徵，它象徵你誠心來問，就可以告訴你。龜殼、著草都是死東西，是外部的東西，要靠卜問的人內部的誠，在這個情形下，幾與誠合而為一，當下就起神用。所以，占卜既不是科學，也不是宗教家的先知，但它可以神知，而且

這個知當下就知。

在中國，儒家所講的神不是 personal God，它不是通過 entity 的觀念來，而是通過 function 的觀念來的。《易傳》講「神」是一個作用的觀念。而「神」從哪裡來呢？根據 moral sincerity 來。這樣一來，「神」不落在氣化上說，而提高到超越的層次，道德形而上學的層次。所以，道德的創造性不是一個抽象的本體，它是具體而真實的「神」，通過最具體的作用來瞭解。這個作用是妙用。所以，《易傳》說：「神也者，妙萬物而為言者也。」（《說卦傳》）

「幾」不是擺在眼前可以感覺到的，所以，要知幾才能神。「知幾」就象徵你的生命潔靜精微，象徵你的生命在誠、神的狀態中。所以，「神也者，妙萬物而為言者也。」這就是道德的創造。「神」放在萬物後面作根據，作本體，一切創造之源就從這裡出，而且這個創造是道德的創造。《易傳》就在這個地方講乾道，或曰天道，也就是道體。

道體就是本體，誠體就是本體。這就叫做 moral creativity（道德的創造性）。我也名之曰「創造真幾」。這個「幾」就代表「幾動」，順誠體而動，熊「十力」先生就在這個地方說「乾元性海」。儒家講天道性命通而為一，道體就是性體。孔子言「仁」，孟子言本心，言「性善」之性，到《易傳》就講天道性命通而為一。理學家就是講這個。

熊先生說「乾元」、「性體」。乾元就代表天道、道體，道體就是性體，性體就是無限心。因為道體、性體就是無限心的妙用。這樣一來就成為道德的創造，這不是宗教家所說的上帝創世紀。這是中國儒家的基本精神。

* RH0798

新書推薦

四因說演講錄

目錄

牟宗三主講
盧雪崑整理

- 第一講 亞里士多德「潛能」與「實現」原理及「四因說」
- 第二講 「目的因」與「動力因」
- 第三講 儒家如何貫通「四因說」
- 第四講 儒家：「動力因」、「目的因」的表示及兩種層次之說明之問題
- 第五講 思想的層次分際及道德的形上學等相關的問題
- 第六講 道家：消極形態的「動力因」
- 第七講 道家：境界形態的形上學
- 第八講 道家：「目的因」及從「不生之生」說明存在；通過養與玄覽（觀照）而得自在
- 第九講 道家：說明「存在」的方式
- 第十講 佛教：概說
- 第十一講 佛教式存有論及儒、道、西方說明存在的方式
- 第十二講 佛教「非實有」形態及西方實有形態對世界的說明
- 第十三講 真俗二諦及兩層意義的實相
- 第十四講 佛教緣起法及其與西方哲學相關的問題
- 第十五講 「八不緣起」及與西方哲學相關的問題
- 第十六講 佛教「八識」及與康德哲學相關的問題
- 第十七講 佛教「智」與「識」及康德「智的直覺」
- 第十八講 佛教「不相應行法」及與西方範疇之相通
- 第十九講 佛教：妄心派與真心派
- 第二十講 圖教：佛教式存有論之建成

全書22頁，訂價20元 請利用劃撥帳號18417094鵝湖出版社洽購

《原始的型範》第二部份《周易》大義（二）

「先秦哲學」演講錄

牟宗三 主講
盧雪崑 整理

第三講

上次講到《易傳》「幾」這個觀念，從「幾」就涵著誠、神。《易傳》的「幾」本來是從占卜上引發的，照「幾」的本質的意思講，那就是《繫辭下傳》云：「幾者，動之微，吉之先見者也。」原文只說「吉」這一面，說「吉」也就涵著說「凶」。或者吉，或者凶，「幾」可以向吉發展，也可以向凶發展。那麼，是吉是凶就單看「動之微」這個時候，你那個「幾」的方向往哪裡走。假定是好的，那就是吉，假定是壞的，那就是凶。

所以說：「幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。」「君子見幾而作。」並不很容易，這是社會上常常表現的。接著說：「《易》曰：『介於石，不終日，貞吉。』」凡是《易》曰的文句都是卦爻辭。

子曰：「知幾，其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。《易》曰：『介於石，不終日，貞吉。』介於石焉，寧用終日，斷可識矣。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」

子曰：「顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰：『不遠復，無祇悔，元吉。』」

（《周易·繫辭下傳》）

這一段話講「幾」。「幾者，動之微。」「幾」在微這裡說。

君子知微，也知彰。從微到彰顯、彰明昭著，那就是或者是吉，或者是凶。那就不是在「幾」的階段了。下面從人事上舉一個例，那是現實上的人物，就是顏淵。「顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」後來宋明儒，尤其是王學出來最喜歡講這些話頭。

關於「幾」這個觀念對後來的影響及其發展，你們看我的《從陸象山到劉蕺山》，書中有一章疏解龍溪雙江「致知議辯」，那一章就討論「幾」這個問題。這是王龍溪的大貢獻。「致知議辯」所辯的問題很多，不單辯「幾」這個觀念，他很容易牽涉到這個問題。你們要瞭解中國哲學，就要瞭解這些基本觀念。這些都是基本觀念，看起來不很重要，社會上大家隨便說。「幾」這個觀念在中國很 popular，但翻譯成英文很困難，西方人沒有這個觀念。

西方人只是用「開始發動」來翻譯中國所說的「幾」，那不成一個概念，在西方的思想裡，它不成一個哲學概念。只是類比這個意思，那個意思也不一定恰當。

宋儒誰開始提到「幾」這個觀念呢？周濂溪《通書》裡面開始提出「誠、神、幾」，這三個字是連在一起的，因為它是從《易經》的占卜而來的。你們看我的《心體與性體》第一冊頭一章，就是講周濂溪的那一章。

宋儒從周濂溪出來講「幾」，後來不太講，程朱以及陸象山不太講。王陽明本人從形而上學方面講，當說 metaphysical meaning，就通過我們的 practical 方面講；《易傳》本身言

「幾」就是通過我們的道德實踐方面講，所以說：「顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」這不很有系統的。

《易傳》上牽涉到實踐方面，它不是很有系統的，只是從人事上隨便舉說，到王學出來講「致良知」，良知本身不能講「幾」。那麼，在王學，「幾」從哪個地方表現呢？這個時候，它就完全變成 practical。「幾」不能從良知講，良知是本體。誠、神都是屬於體；「幾」不屬於體，而是屬於思想的。

「幾者，動之微。」這個「動」是思動。因為占卜，借一個符號來占卜，就是看任何一個現象，任何一件事件那個發動，剛剛端，還沒有顯出來。所以說「一葉知秋」，落葉就象徵秋天要來這個「幾」。那麼，「知微知彰」，「知微」就是「知幾」，要是變成彰明昭著，那就是勢。勢與「幾」相對。

無論「幾」，或「勢」，都是屬於動（momentum）。每一個爻都是動，所以，六爻每一個爻都代表動。每一爻一發動，剛剛開發，似動而未動的那個時候就是「幾」。一發動出來，是陽或是陰，那就是彰明昭著，那就顯了。所謂幾勢，有一個幾就有一個趨勢，往哪裡走是一定的。所以，與「幾」相對的是勢；與微相對的是彰。

我說這些都是從思動上講，泛泛地從思動上講，這是屬於 metaphysical，也可以說是屬於 cosmological，是宇宙論式的講法，它也可以用在人事上。講這些觀念都是從《易經》的卦爻辭上講，《易經》的卦爻辭都是從人事上，或者日常生活上表現。因為中國人講 metaphysics、cosmology，沒有像西方人那樣離開我們的人事，孤立地完全理論地來講一個外在的形而上學。西方所講的外在的形而上學，康德名之曰 theoretical metaphysics。依康德講，到最後非得是 moral metaphysics，不

能是 theoretical metaphysics。

從思動方面講就是「幾」、勢。這個微、彰可以到處應用、普遍應用，就看你往哪個地方趨。形而上學地涉及，這個微彰就是從形而上學說，假定我們 practical 涉及微彰，這個「幾」就從我這裡說。那麼，我剛才講王陽明本人並不說「幾」。而《易傳》本來是屬於 metaphysical、cosmological。

王陽明講「致良知」，良知本身不能講「幾」，也不能說勢，也不能說微，也不能說彰，這些詞都不能用。因為良知不是思動，不是時間，不是 occasion，不是 actual occasion。良知可以說隱顯，隱就是藏起來。每一個人都有良知，就看能不能顯出來。不能顯出來也不是沒有，從它的 being 來說，它還是在那裡，隱而不顯。所以要講「致良知」，「致良知」就是要把良知本體顯出來。

可是，在「致良知」這個實踐的過程裡面，哪一個字可以相當於「幾」呢！在哪个地方可以說「幾」呢？雖然《易傳》是 metaphysical，但它不是西方那種 theoretical metaphysics，它總是在人的日常生活中隨時有表現。那麼，在「致良知」的工夫裡，他也可以牽涉到「幾」這個觀念，不過他不是直接用「幾」這個字講。假定我們要在「致良知」的工夫中用這個「幾」字，那麼，在哪个地方可以用呢？可以落在哪个概念上呢？在「四句教」裡就可以找出來，那就是意念。意念屬於「幾」、勢，是形而下的，不屬於形而上、不屬於體。

就道德的實踐講，就「致良知」講，王陽明說「意」，不說「幾」。這個「意」不是康德所說的意志、pure will、free will、pure will、free will 是 substantial term，是體。這個「意」是意念，等於 intention。我們常常講意念的發動、發心動念，念是可以動的。你念頭一動，想到今天晚上要看電影，

但你還沒有說出來，那個就是「幾」。當我說出來，我要看電影了，那就是彰。

「致良知」在實踐上講，主要是誠我們的意。根據大學講：正心誠意，格物致知。主要的工夫就落在「意」，因為「意」是出問題的地方。這個「意」不是康德所說的 free will，而是康德所說的 volition。Will 是 substantial term, volition 是個作用字。作意可好可壞，它受感性影響，這個是在經驗範圍之內。Free will 不在經驗範圍，它是超越的；作意可好可壞，所以它可以服從道德法則，也可以不服從道德法則。這個地方就是問題所在，就是出問題的地方。所以，道德實踐就是把善 (good) 顯出來，把惡去掉。「致良知」就是做這個工夫，這就是道德實踐。道德實踐的問題很簡單，一句話就說出來。所以，工夫就在「意」這裡講，都在誠意這裡講。

照康德的講法，我們的 volition 可以服從道德法則，也可以不服從道德法則。所以，道德法則對我們的 volition 是綜和命題。這是康德的說法，中國人沒有這套說法。這是思考上的不同，意思是一樣的。這種思考方式要訓練，這些名詞可以用，但不能歪曲、改變它的意思。因為西方的思考是用這些名詞，我們不用這些名詞。但是，使用這些詞語也很方便。

一般人不能理解康德說道德法則是先驗綜和命題。這個有甚麼不可理解的呢？這很容易瞭解嘛。一些莫名其妙的人一定要反對康德所說的道德的先驗綜和判斷，你反對這個幹什麼呢？這些人沒有頭腦的，他們很精明，儘管講邏輯，講 probability 的時候很精明，但在這方面是白痴。他光知道說人家不清楚，並沒有想一想他自己瞭解不瞭解。現在講邏輯實證論，講分析哲學的這些人有這麼一個大混亂，他們頭腦那麼清楚，自己卻落在混亂裡，他們常常把主觀的瞭解不瞭解與客觀

的清楚不清楚混同、同一化。殊不知，有時候，客觀地講，它是不清楚。但是，有時候，客觀地它已經很清楚，但你自己根本不瞭解。你不瞭解，你也說人家不清楚，這不是把主觀的瞭解不瞭解與客觀的清楚不清楚同一化嗎？這也需要分析一下，你為什麼不分析一下呢？

他們總是說康德不清楚，說黑格爾不清楚。我現在說，你先不要判斷人家清楚不清楚，說人家不清楚，這是一個判斷，你先不要判斷對象清楚不清楚，你先反過來問問你自己瞭解不瞭解嘛。這不是客氣一點嗎？這個更 logical。

問題就在「意」這個地方，意念是可以發動的，把它概括化、普遍化，它是思動，屬於思。這就是所謂 mental phenomena。這個地方就可以說「幾」，「幾」就是從意念說。後來王龍溪發展王學，把「致良知」擴大。王陽明講「致良知」還是很老實的，完全從我們的 practical 方面講。到王龍溪就擴大了，大講「幾」這個觀念，意思還是一樣的。這個時候，practical 與 cosmological 合一地講，二者合而為一。

在中國哲學裡面，到陸象山出來講心學，王陽明講「致良知」以後，這些觀念就更顯出是實踐上的一個觀念。周濂溪還是根據《易傳》講，《通書》提出「誠、神、幾」，他直接從《易傳》來。但他最後還是落在工夫上，落在 practical 上講。開始的時候是 cosmological，那是根據《易傳》，《易傳》是 cosmological。但儒家講學問沒有空講的，都要落在 practical 上講。在周濂溪那裡就講「幾動於彼，誠動於此。」那就是周濂溪的工夫論、實踐論。他講「誠、神、幾」是 cosmological，或者說是 metaphysical，但根據他講工夫的那句話，馬上同時是 practical。

平常一般人講周濂溪，以為周濂溪只對《周易》有興趣，

好像形而上學的意味重，道德實踐的意味不夠。這種講法不對的。講本體一定講工夫，這是儒家的基本點，理學家沒有一個違背的。所以，誠、神是本體；幾是問題所在的地方，落在實踐的地方，它就是問題所在。所以，周濂溪說，「幾動於彼，誠動於此。」就是要用我們這個誠體來轉化「幾」，使「幾」的發動完全順著誠體走，這就是周濂溪講工夫最真切的地方。周濂溪這樣講工夫大家不注意，只注意他的形而上學意味。

勞思光就最不喜歡周濂溪，這個人的頭腦乾枯得很，他沒有仔細地看周濂溪的那些話。周濂溪講「幾動於彼，誠動於此。」這與王陽明的「致知誠意」完全相同。王陽明講致知，以致知誠意為主。所以大家注意到了，但周濂溪講「幾動於彼，誠動於此。」大家就沒有注意到。

「幾動於彼，誠動於此。」這個「幾」是我們要對付的一個對象。所以，在「幾」那個地方說「彼」；誠代表主體，在誠這個地方說「此」。這句話有彼、此的分別。《宋元學案》正好把彼、此兩字的位置顛倒，說成「幾動於此，誠動於彼。」這是不對的。當該改過來。彼、此不能隨便亂放，這個地方是一定的。

一般做文章，彼、此放在這裡，或放在這裡，都差不多。在《莊子·齊物論》裡，彼此、是非是相對的，那無所謂。

「幾動於彼，誠動於此。」這個地方用嚴格的語言分析，還可以有分析的地方。這兩句話看起來很清楚。用誠體來化這個「幾」，使幾動完全順著誠體。照我這個解釋，這句話是很清楚的。誠是體，而且是主體。「幾」是我們要對付的，是勢。這些意思都是很清楚的，這個在原文就可以表示出來。但還有一個不清楚的地方，有問題的地方。他還沒有說出來，但他 presuppose 你當該有所瞭解，他不一定要把一切話都說出

來。所以，讀古典不要一定說它客觀上不清楚，有些它簡略了，省去了。他假定你當該這樣瞭解，這是一定的，沒有其他的講法。

但是，現在的人不行，他們沒有這個習慣，讀古典的本事不夠。假定要起懷疑，他在這個地方就可以起懷疑。在哪个地方可以起懷疑呢？你可以問：誠是本體，在本體這個地方可以用「動」字嗎？他為什麼說「誠動」呢？假定這個地方可以用「動」字，那麼，至少你可以說：「誠動」這個「動」與「幾動」那個「動」不一樣。假定你說這個地方不能用「動」字，這是弄錯了。你能說這個話嗎？你說不能用「動」，那麼，這個地方當該用一個甚麼字呢？有哪個字可以最好地表達同樣的意思呢？假定找不到更好的字，勉強也可以用「動」字，那麼，「誠動」這個「動」與「幾動」那個「動」是不是同樣的意思呢？這就成問題了。這就需要語意的分析了。

「誠動」這個「動」與「幾動」那個「動」不一樣。「幾動」的「動」可以翻譯為 motion，這個地方動、靜相對。那麼，「誠體」這個「動」，客觀地講，概念上它就是「活動」(activity)，它沒有動、靜相對的。但落在文句上，這個地方是說：「誠動於此。」你不能把它改成「誠活動於此。」這些文句是可以講明白的，你懂就能講對，你不懂就講錯。這就看出你懂不懂。這是中文的問題，不一定是以前的人所講的不清楚，你可以說他簡略，不能說他不清楚、糊塗。

「幾」是思動，落在實踐上講就是意念。這個地方，「幾」就是屬於意念之動的那個「幾」。「幾」在那裡一動，我這裡的誠體馬上就覺到。先要通過這個「覺」字，這就是覺悟的「覺」。「幾」落在實踐上就是意念，意念一發動，我那個超越的本體馬上就知道。誠、神是體，這個體是超越的，這

個不是 sensible 的，不是 empirical。這個體不是死體，它馬上就覺到。既然它覺到，它本身也可以說動。

那麼，「誠動」的「動」是甚麼意義呢？它是 activity，這個 activity 通過「覺」來理解。誠體、神體馬上就覺到，這就表示誠體、神體就是「心」。所以，周濂溪體會本體是理，也是心，也是神。心、神、理三者合一。假定像朱夫子那樣把本體體會成只是理，那就不能動了，那麼，說「幾動於彼，誠動於此」是不通的。因為他把那個本體、理體說死了。你不把本體、理體說死，那麼，說「誠動於此」還是可以的。朱夫子說「誠」是偏於理那方面講的，誠與心是分開的，這樣講不合乎我們平常使用「誠」這個字的意義。在我們平常的生活中，「誠」怎麼能說成是單單屬於 theoretical reason 呢？我們平常說「正心誠意」，說 sincerity 的時候，那不只是個理呀。你心不真誠，那怎麼能算是真誠呢？朱夫子完全是實在論的頭腦。

本體是 objective，也是 subjective，從理上說，它是 objective，從心、神說，它是 subjective。朱夫子說實理完全從 objective，成了只是客觀的。而周濂溪體會本體，不管是 moral，或是 cosmological，那個本體都是也是理，也是心，也是神，也是誠。所以，後來陸象山就說「心即理」，心就是理。其實周濂溪、張橫渠、程明道都是這樣體會本體，只是到了程伊川、朱夫子，用分析的講法，分析來分析去，分析久了，抽象了，不自覺地把心、神分析掉了。

這個問題我在《心體與性體》裡面表示得最詳細。所以我說，在朱夫子這個地方，心旁落了，提不起來了。朱夫子把心、神放在氣的 level 上，心、神屬於氣了。這就糟糕了。心、神、理都屬於形而上，只有氣屬於形而下嘛。但朱夫子把心、神都說成形而下，只有理屬於形而上。心、神雖然是活

動，但不是屬於氣呀。所以，「誠動於此」這個「動」不是屬於氣的。「幾動於彼」那個「動」才是屬於氣的。這些都代表 philosophical concept，以前的人不一定詳細給你說出來，這些意思都含藏在裡面，這要靠我們瞭解。你不瞭解就成大糊塗。你不能光埋怨古人說話不清楚嘛。以前的人寫文章沒有像西方人那樣，從下定義著手，一句一句給你擺出來。

「幾」在那裡發動，我主體這個地方的這個本體馬上就覺到，「誠動」這個「動」要通過「覺」來瞭解。它為什麼能覺到呢？因為這個本體也是誠、也是心、也是神。我一覺到，我的體就發動，這個時候也是發動。這就是呈現它的作用。這時候，誠體的「動」就是呈現出它的作用、呈現出它的功能，這個「動」是自動詞。呈現出的作用是甚麼樣的作用呢？就是化的作用，就是對付那個「幾」。

所以，《周易·繫辭下傳》云：「子曰：『顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。』」這個「知」就是誠體呈現它的作用。「有不善未嘗不知」。他心中有一個不善的念頭，他一下子就知道，知道以後他就不再犯了。這兩句話說得很老實。顏淵有這個本事，他是復聖，內聖之學最精微，是了不起的人物。雖然顏淵短命，死得很早，可是影響很大。

王龍溪就拿這個「知」瞭解周濂溪所說的「幾動於彼，誠動於此」。所以，「誠動」的「動」與「幾動」的「動」完全不一樣，雖然字是一樣的字，意思完全不一樣。這是這句話裡面必然含有的意思，他假定你當該懂的。在這種情形下，你不能說他糊塗、不清楚。你只能說他簡略。因為這些文獻他假定你都看過，都知道了。以前的人哪有不知道這些文獻的呢？它要連貫在一起。

王龍溪有兩句漂亮的話，「纔動即覺，纔覺即化。」這兩句話就是根據孔子說，「顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」而來的。意思一樣。孔子那兩句話很平實。「有不善未嘗不知。」所以，王陽明說「致良知」。人人都有良知，在你自己的生活中，你的意念一發動，只有你自己知道。所以，儒家講慎獨。儘管旁人不知道，你的良心知道。這種意思康德也講。

「纔動即覺，纔覺即化。」這兩句話比孔夫子那兩句話漂亮多了。這兩句話警策。它剛剛一發動，他就覺到了，這個「動」屬於意念之動。纔動就覺到，一覺就化掉。我們平常覺到了，但不一定化掉。

「幾」這個觀念最初開始在《易經》，那是從占卜講。占卜不是 moral practice，它完全是客觀的。通過一個符號，它就象徵一個思動，代表「幾」往哪裡走。占卜是我們日常生活中人事的問題，《周易》就從日常生活的人事上看出「象」，這個「象」象徵思動的那個「幾」。這個「幾」不單單限於我們的人事上，整個宇宙全部的思動都可以用「幾」這個觀念，這就變成 metaphysical。這是用我們現在的詞語來說。

你來問命，這是屬於人事。問命占卜就牽涉到自然現象，這就成為 metaphysical。擴大講，整個宇宙萬物都是一個思動，都有它的「幾」。那麼，那個本體也擴大了。Moral practice 地講，這個本體是誠。到擴大講，講宇宙論，講 metaphysics，本體就擴大了，這個本體還是誠，這個本體是「誠、神、幾」合一的本體。

當初沒有擴大講，到甚麼時候就這樣擴大呢？哪部經典裡面表示這個意思呢？把誠體擴大，就是《中庸》。《中庸》大講誠，這個誠既是 moral，又是 metaphysical。「誠者，天之道

也；誠之者，人之道也。」「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教；誠則明矣，明則誠矣。」「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化。」（《中庸》）這一大套就是拿人事上所表示的誠作宇宙萬物的本體。這就可以講本體宇宙論嘛。誠一下子擴大了，怎能說這個誠只限於 moral will、moral world，不能講 being 呢？為什麼不可以牽涉到存在方面講呢？這個很容易的，不知道現在的人為什麼不能瞭解，他們的頭腦都死掉了。

所以，中國以前的文字雖然沒有像西方那麼嚴格，其實要是你通中文，中國的文字、文法最活、最清楚，表現最明確。它是簡略，這是以前人做文章的習慣，一定用文言。中國的文字是活的，西方的文字是死的。中國的文字沒有那麼些障礙。現在的中國人中文不通。你看朱夫子，他的文章哪有不清楚的呢？要是不清楚，那是你的觀念不清楚。中文文字很容易表達的，以前的人的中文哪有不清楚的呢？中文是流線型的，都是 simple sentence。洋文是構造型的，有主句、有從句，clause、phrase 一大堆往裡插，越插越糊塗。康德的文章就犯這個毛病，所以康德的文章最難讀。翻譯成英文最難，簡直沒有辦法表達，一下就弄錯。

德國人說德文最好，限制得很清楚，每一個名詞前面都加上 das、der、die 表示性別。英文雖然也是構造型，但沒有這麼麻煩。所以，德國人說英國人喜歡講語言分析，就是因為他們的語言不清楚。其實德文一樣不清楚，它限制那麼多，照樣不清楚。還是中文清楚，中國文字不發生那些問題。我現在正在翻譯康德的書，才真正知道英文、德文的麻煩所在。

譬如，「of」這個介詞就很麻煩。「concept of understanding」與「category of causality」——「of」的意思不一

樣。說「category of causality」，causality 就是 category。說「concept of understanding」，understanding 不是 concept。假定按照中文的老文章，它沒有這些混淆，它要說「concept of understanding」，就一定說「知性所有之概念」。它要說「category of causality」，就一定說「因果性之為範疇也」。這樣就可以很清楚表達。你說中文清楚不清楚呢？我們現在說「知性之概念」、「知性的概念」，這是我們現在的洋文法，不是中文的老文法。

中國的文字是流線型的、活的，中國人的頭腦也活，靈活一點。因為頭腦靈活，有時候滑得太快，有許多滑轉的地方。我們知道我們自己的毛病，所以訓練西方的 constructive language（構造的語言），它它的好處。我剛才所說的是它的毛病。我們中國人的頭腦太活，現在要訓練西方那一套，就是要訓練思。但是，現在的人的思是死的。訓練思，要通過思而活，這才是大死大活。

我給你們講這些話，就是要警誡你們，不要犯勞思光那個毛病。他以爲 moral 歸 moral，與存在沒有關係。這是根據西方哲學來的，思就是思，就死定在那。中國人講道理並沒有分開兩截。假定你分開兩截，從這裡過渡到那裡就成問題了，就出麻煩了。中國人講「誠」，開始就 moral practice 講，那是屬於人生的，但他講這個就可以直接接觸到 metaphysics，它就擴大了。這個宇宙本體在我這裡是本體，在他那裡也是本體，這當然是 metaphysics，不是 science，這裡沒有科學的知識。所以，這屬於 moral metaphysics。假定人家問你：這有甚麼科學根據？我沒有科學根據，我也不從科學上講。你問得不對，那是你糊塗，不是我糊塗。

所以，這種思想不是對於價值做存有論的解釋。「誠」本

來是一個道德價值上的觀念，這個不是對價值做存有論的解釋。《易傳》的形而上學趣味較之《中庸》更重，縱然如此，它不是對 moral value 做存有論的解釋。對價值做存有論的解釋，那當然不行。它是對於存在做道德的解釋，做價值的解釋，所以叫做 moral metaphysics。假如《中庸》、《易傳》是對於價值做存有論的解釋，那當然是錯的，要批判的，那就是康德所說的 dogmatic，沒有根據的。但是，問題在你這樣解釋《中庸》、《易傳》是錯的，你瞭解中國儒家都瞭解錯。

儒家這些話都是對存在做價值的解釋，他 presuppose 你對 morality 已經有瞭解。當《易傳》講「幾」、講本體、講生化、「生生不息」、「天行健，君子以自強不息。」那個道德的意思已經假定了，要不然怎麼能講「天行健君子以自強不息。」呢？甚麼叫做「天行健」？這句話 meaningless。當說「天行健」，就根本不屬於 mechanical，「健」是一個道德上的觀念。這不是對於價值做存有論的解釋，乃是反過來，對於存有的一切存在做價值的解釋。這是恰當的瞭解，這不能有異議的。假定有異議，那是這個人完全不懂，太外行。

我講這些使你們的心思活轉一下，這樣才能給你們講《易傳》，要不然你總是懷疑，你轉不過來。這個西方方式的頭腦很麻煩的，最頑固，死定的。所以出意識形態的災害。

我今天講「誠、神、幾」，以及牽涉到一些王學的觀念，疏通一下，通過這些觀念來瞭解《易傳》對於道體的瞭解。《易傳》對道體的瞭解形而上學的意味重，而通過「天行健君子以自強不息。」形而上學與道德實踐就合在一起。《易傳》講道體通過乾元、坤元，〈乾象傳〉云：「大哉乾元，萬物資始。」這代表道體，成 moral metaphysics。下一次講〈乾象傳〉。

* RH0799

《原始的型範》第二部份《周易》大義（三）

「先秦哲學」演講錄

牟宗三 主講
盧雪崑 整理

說明

一九八〇年至一九八一年牟宗三先生在新亞研究所講授《周易》，大部份錄音帶失佚求變質。僅蒐集到錄音帶四盒，然其內容已彰顯《周易》大義而無遺，今收入《原始的型範》為其第二部份，此乃牟先生一向以《周易》為中國文化生命的原始智慧故也。本文由盧雪崑整理，楊祖漢校訂。

牟先生於一九七三學年度及一九九二學年度亦曾開講《周易》課程，文獻疏解兼義理闡發。整理稿篇幅較多，故另行專輯為《周易演講錄》，已收入牟先生全集。

第四講

《十三經註疏》中，《周易》是王弼的註，疏是孔穎達的疏。你們要仔細看王弼的註，並不是說那個註每一句都錯，但主要的地方不是儒家的精神。而《周易》是儒家的精神，它就是玄理也是儒家的玄理，但王弼以老子的思想註《易》。這是中國思想中很有趣的一個問題，這就是研究問題、做論文的題目。

現在就是要研究王弼的註與《周易》本義有沒有距離，這是很專門的問題。旁的人沒有講，我在《才性與玄理》特別提出來講。這就是你們做論文的題目。籠籠統統講幾句大話沒有意思的，那不是研究工作。做研究工作要小題大做，不是大題小做。你們要讀我的《才性與玄理》，要不然我講這個沒有意義的。我不會給你一卦一卦地講，不會給你們講六十四卦，那樣講沒有用的。就每一爻來講，我也不一定都懂，而且也沒有甚麼意義的。那個你們可以自己去看。

因為我一開始就告訴你，講《周易》有好幾種講法，這是最怪的一部書，現在那些莫名其妙的荒唐的講法多得很呀，那不合軌道的。尤其西方人喜歡講《易》，以為很怪。一個是禪，一個是老子，一個是《易》，西方人最發生興趣。他們以為這些很怪，其實這在中國人看來並不怪。你把它講成怪，那就壞了，變成妖妄。

儒家有儒家的講法。講象數，它本身也有一定的意義。《易經》本身的象數很簡單，假定你要把漢朝的象數也擺進去，那很麻煩。漢朝的象數妖妄得很，沒有人能完全懂，因為它不是屬於《易經》本身。當然它與《易經》的那些基本觀念有一點關係，但它加上很多，加上陰陽家的那些東西。所以，

漢朝的象數與《易經》本身的象數要分開看。這部份的工作台大的屈萬里整理得很好，屈萬里是經學家，他是台大的中文系的。他不講易理。

我年青時候寫的《從周易方面研究中國之玄學與道德哲學》（一九三五年自印出版），把漢人幾家講《易經》象數的都整理出來，把那些材料都擺出來，你說我完全懂嗎？我也不完全懂。

除象方面以外，還有數這一面。《易經》六十四卦本身沒有數。假定就六十四卦說數，就是「初、上、九、六，二、三、四、五。」這個就是數。不過九、六不是數，是拿九這個數目字代表老陽，拿六這個數目字代表老陰。還有拿七代表少陽，八代表少陰。「七、八、九、六」這是傳統的講法。

那麼，爲甚麼用「七、八、九、六」這四個字呢？它可以算出來的，那是根據《繫辭傳》那一大套算出來的。「九」是數目字，但不是數的意義。九者，究也。「九」就是陽的生長達到最高峰，達到究竟了，到這裡是最後的了，這就表示成熟了。達到最高峰的時候就要起變化，再不能往前進了，要是再進，那就是知進不退，那就是「亢龍有悔」，要出毛病了。所以，陽發展到「九」這個階段正是要變的一個時候。《易經》講變，著眼點在這裡。

上面所說的是就卦說數，但《繫辭傳》還有一個數，就是「大衍之數五十，其用四十有九。……」那一章。這個「七、八、九、六」就是根據那一章算出來的。《大衍章》與義理沒有關係，與《周易》的玄思、儒家義理沒有關係的。這是特別的一章講數，這就是中國的數學。朱夫子、鄭康成的講法都很簡單，那是文字上的疏通。假定把那一章當一種數學看，那就很複雜。清朝的焦循、戴東原都懂中國的老數學。當然這不是

純粹的數學。《大衍章》是拿數學的演算過程象徵宇宙的演化，它有這個作用。

假定你就這一章的數學演算講，那就很複雜、很專門，就很難瞭解。你們可以做這種工作，這是青年人做的工作。講象數是有軌道的，你不能亂講。你對六十四卦的卦變有興趣，六十四卦互相之間的關係可以配合起來，可以有許多花樣配合出來。那是純粹遊戲的性質、遊戲的趣味。當年萊布尼茨（Leibniz）就是對六十四卦發生興趣。

天地間的事情，或是人的生命的發展，它總是一個過程。《周易》的這個道理是可以講的，這很容易瞭解，不是很難，而且這是自然之理，沒有人能反對的。六爻的發展合起來分上、中、下，也可以說「始、壯、究」。初、上是始；三、四是壯；五、六是究。這就是三階段，這就是發展的過程。照《周易》的看法，天地間任何事情都是一個發展的過程，這與亞里士多德的意思差不多。我們的生命也是如此，就人的自然生命講也是如此，人的一生當然是一個發展嘛。青年的時期就是始，中年時期就是壯，老年時期就是究。這個不可避免的。「始、壯、究」這三個字是鄭康成的說法，他講《周易》的時候就拿這三個字代表六位的發展過程。始，開始；壯，壯成；究，究竟完成，發展完成了。這就是「始、壯、究」三個階段。

佛教講「成、住、壞、空」也是一個過程。「空」是佛教特有的。儒家不講「空」，就沒有「空」這個階段。佛教說「成、住、壞、空」，那也不錯的。任何法的生起，就是「成」，「成」就是完成這個法。完成以後在時間、空間裡要住相當一段時期，這就是「住」。住，停住、留住。停住相當一段時間以後壞掉了，這就是無常。所以，佛教是站在無常的

觀點講，說「成、住、壞、空」。

《周易》不是站在無常的觀點講，而是站在生成哲學的立場講。佛教講無常，《周易》講「生成、終始」。一切東西都是從生到成的這麼一個過程，也就是說從始到終的一個終始的過程。習慣上，我們說「生成、終始」，事實上，「生」與「始」相當，「成」與「終」相當。所以，《大學》說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」《中庸》說：「誠者，物之終始。」都是說「終始」，沒有說「始終」的。

任何事情都是一個生成過程、終始過程，就是一個 becoming process, becoming process 是西方哲學中亞里士多德的名詞。這個 becoming process 沒有顏色的，佛教說「成、住、壞、空」就是加上特別的顏色，是一個特別的觀點。《周易》是根據 becoming process 講道理，所以說「生成、終始」，說「大明終始。」（《乾象傳》）《周易》也是根據一個特殊的觀點看 becoming process，把它看成「生成、終始」。這個特殊的觀點是甚麼呢？就是 moral。所以，儒家有一句話：「小人曰死，君子曰終。」儒家說「終始」，不說「生死」。

儒家講「生」，重視「生成」，不重視那個無常，不在這裡說「無常」。「生成、終始」是一個道德的觀點看。佛教說「成、住、壞、空」是從無常的觀點看。西方的科學、哲學講到這個地方是自然哲學的講法，就是解釋 natural phenomena，這沒有顏色的。這需要你們用心加以分析，把這個觀念弄確定，你才能知道爲甚麼《周易》把 becoming process 說成「生成、終始」。

西方人說 becoming process 並沒有 moral meaning，但是，儒家有這個 moral meaning。所以說：「小人曰死，君子曰終。」生命固然是自然的生命，但人生下來不是光盡自然生命

的責任，你要藉自然生命來完成你的人品，完成你的 personality，這個 personality 就不是自然生命中的事情。人格是現在的名詞，人品就是一個道德的觀念。儒家就是這樣看。所以，當儒家說到「生成、終始」這個 becoming process 的時候，是以道德的觀點看。

西方人說到 becoming process，就是可以用時間、空間表象，服從因果法則。這是康德的講法。懷特海(Whitehead)也這樣講，羅素也這樣講。

乾卦就是把一個 becoming process 看成是終始生成的過程。終始生成過程有道德的意義，那麼，必定有一個使它所以有道德意義的一個根據。這個根據就是道體，這個 becoming process 一定要根據道體來。那個道體是 moral，要不然不能把一個 becoming process 隨便就看成是一個 moral becoming process，這不通的、不行的。

那麼，儒家把 becoming process 看成是道體創造的過程，它是一個 cosmological process，同時就是一個 moral process。這個道體用《易傳》的話說就是乾道。道體是一個怎麼樣的體呢？它就是一個創造性的實體嘛。用西方哲學的詞語講，它就是一個 creative reality。這個道體就是天道，說乾道也可以。說乾道是《易傳》的說法、象徵的說法。說天道就是落實地講，實講，就無所謂象徵了。

《易傳》說乾道、坤道從乾卦、坤卦講，這是象徵的講法。明明是天道嘛，爲甚麼說是乾道呢？乾道是象徵的說法。乾陽就代表創造，這是象徵的意義。所以，拿乾道代表天道。說天道就是實說，沒有任何象徵的意義。這個天道實指，用抽象的名詞、哲學的名詞，這個就是道體。這個就是道，這個就是本體。假定你要找本體，你從哪裡找呢？這個就是本體嘛。

所以，這個本體，這個道體叫做 creative reality（創造性的實體）。「創造性」是形容詞，形容這個道體的。那麼，我們說這個創造性就是道體，嚴格講，就從「創造性」這個形容詞轉成名詞，它就是創造性自己。「道體」不是說道的本體。道就是體。所以，陳榮捷把「道體」翻譯為 substance of Way，那是不通的。道體的意思是：道就是體。假定用 way 譯「道」，它就是 as substance，這個地方用 as 這個字，不能用 of。它就是作為本體的這個道。不過我們平常也不用 Way 譯「道」，而採用音譯。

甚麼是道體呢？最後的意思就是：它就是創造性自己（creativity itself）。開始我們只是說它是 reality，reality 就是實體、實在。當我們從「創造性的」這個形容詞那裡瞭解，就把 reality 這個字化掉了，那就是那個創造性自己。甚麼叫做「創造性自己」呢？當我用這個名詞的時候，你們懂不懂這個詞的意義呢？這個創造性本身就是體，就是宇宙萬物的一個體。

我們首先把創造性本身看作是一個實體，叫做 reality，然後再加一個形容詞，叫做 creative reality。這是一種想法。那麼，這個想法成立以後，你可以把 reality 撤掉。那個 reality 是甚麼樣的 reality 呢？它是一個抽象的名詞嘛。這個 reality 只能從那個形容詞 creative 那裡瞭解，那麼，creative 變成名詞 creativity，它不是甚麼東西的 creativity。可以作宇宙萬物的那個本體的那個創造性就是創造性本身（creativity itself），創造性自己才可以作實體，才可以作宇宙萬物的本體。

假如我說這個創造性是屬於你的創造性、屬於我的創造性，或者屬於數學家的創造性、文學家的創造性，那不是我所說的創造自己。那些創造性是有所隸屬的。譬如說，文學家的創造性隸屬於文學家，他創造甚麼呢？他創造小說。這是平常

所說的創造，中文系的先生所謂的創造。文學家創造那些小說、作品。但他不能無所不造，這個創造不能是宇宙萬物的本體。假定這個創造性是屬於數學家的，那麼，數學家創造甚麼呢？譬如，這個人有數學天才，他可以在數學方面有所創造。但這個創造也不是我所說的 creativity itself。那些創造是隸屬於某一個特殊的能力、機能上的。文學天才、數學天才都是屬於類的，每一個人的自然生命都有相當的創造性呀，創造完了就完了。這個地方不能說創造性自己，不能作為宇宙萬物的本體。

我們說創造性自己就是體，就是宇宙萬物的體。不是寫小說的體，也不是發明數學、電腦的那個天才。這個「體」就是儒家所說的天道。那就是說，這個創造性不是隸屬於某一個 subject、某一個 faculty，它本身就是體。

照西方的想法，God 就是創造性自己。照平常的想法，把 God personify，說上帝創造天地萬物，上帝有創造性，那麼，你說這個創造性是隸屬於上帝這個 subject。這是一個很笨的語言表示。嚴格講，上帝並不是像我們一樣成一個現成的 subject，這個 subject 有這麼一個 function，有這個創造的作用，這個創造作用是屬於上帝的。這個是你用人稱的詞語來說祂。說穿了，上帝以甚麼為內容呢？上帝就是以創造為祂的內容。上帝除創造以外沒有任何內容。這個創造性就是個主體，所以，上帝就是創造性自己，祂就代表創造性。你把它人格化，就名之曰 God。不把它人格化，就是道體。中國的傳統就是不把它人格化，轉成道體。西方的傳統就是把它人格化，成為宗教。從宗教的立場上看，那就是人格化，人格化就成了 God。其意義一樣。人格化是象徵的方式講、神話的方式講。

神話的方式講，那是說得具體了，所以說創世紀，說上帝

頭一天創造甚麼，第二天創造甚麼，最後創造天地萬物。這是創世紀的講法。照神學家的講法，上帝的創造作用從 will 講，這是類比人的機能講的，不過這個 will 是 divine will。因為在西方哲學，這個 will 是一個創造的能力。這是對的。從人這裡講，moral will 就是一個創造的能力 (faculty)。嚴格講，上帝的創造落實講也是從 moral will 這裡見。

康德所說的實踐理性就是從道德的意志說，因為意志的作用就是創造。所以，康德說意志是一種特種因果 (special causality)，原因在 noumena，結果在 phenomena，這個結果就是根據原因創造出來的，從無到有。Natural causality 不能這樣說。

那麼，再進一步問：上帝的意志為甚麼要創造這個世界呢？照萊布尼茨 (Leibniz) 的講法，這是因為這個世界是最好的。他的講法很有趣，這是樂觀的講法。那麼，你再問：上帝為甚麼意欲這個世界呢？因為祂愛這個世界。祂那個意欲的最後根據是 love，上帝的 love 是 divine love。Divine will, divine love, divine understanding, divine intuition，這四個東西是一個東西。神意、神愛、神智、神覺是一個東西。而在人這個地方，四者不同，will 是 will, love 是 love, understanding 是 understanding, intuition 是 intuition。在人這裡，每一個概念有一定性，它不能相通，各有各的一定的意義。

在上帝這裡，說任何一個，就通它的 whole essence。你從 intuition 這方面說也可以，這個 intuition 不只是個 intuition 呀。說 intuition 這一個就代表神意、神愛、神智，通通在內。你從神愛 (divine love) 這裡講也可以，祂的 love 不只是 love 呀，意、智、直覺通通在內，都在這個 love 裡面。在上帝那

裡，一而四，四而一，即一即四，結果是非一非四。這個就是上帝，personify 就是 God。所以，你要說創造性，上帝就是創造性自己。

我說創造性自己，這個創造性自己不是隸屬於某一個特殊的能力，或者 organ，或者 faculty，它就是本體。假定它還有所隸屬，它不能是創造性自己，它不是最後的，它後面還有一個東西作最後的。創造性自己就是儒家所言道體所表示的那個意思，就是《周易》言乾道所象徵表示的這個實體。由這個實體貫串著這個生成的過程，來貫徹到這個 becoming process 裡面。這成為《乾象傳》所表示的意思，所以說：「大哉乾元，萬物資始。」「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」（《周易·乾象傳》）這是從乾卦說。

《周易》用乾道表示，《中庸》就用誠來表示，一樣的意思。誠就是實體，就是道體，這個道體還是創造性自己。用誠代表創造性，一個「誠」字就夠了。所以《中庸》說：「誠者，物之終始，不誠無物。」《中庸》是用道德的詞語，《周易》是用宇宙論的詞語，意思一樣。這兩個沒有彼此。這個是最自然的，一下子連在一起了。

「誠者，物之終始。」就是一個物從始到終這整個 whole process 都是誠之所貫。貫，貫徹也。或者說貫串也可以。就是一個誠體在後面把它貫通起來。貫徹也就是貫通，從頭到尾貫通在一起。貫串就是每一個 process 拿一個誠體把它串起來，要不然就散了，是零碎的了。所以，周濂溪當年拿《中庸》這句話來貫通《易傳》所言「大哉乾元，萬物資始。」並不是比附歪曲，而是非常自然、恰合。這很自然的，一點勉強也沒有。這個你看《通書》就知道了。這是宋儒的講法，這樣講與《周易》本身沒有距離，不能說宋儒是宋儒，《周易》是

《周易》。

所以，乾卦主要提出創造性的道體這個觀念，從這個觀念來看萬物，看一切東西。所以說，cosmological order 就是moral order。這個思想不是對於價值作有論的解釋，正好反過來，對於存在作價值的解釋。價值的意識從哪裡發呢？從主體發。這是儒家共許的意思，這是已經假定了的。價值意識的根源從哪裡出呢？從孔子所說的「仁」，孟子所說的「性善」的性，它從主體這裡說。它這個已經先假定了，以這個做規準，他才能這樣看宇宙。這明明是對於存在作價值的解釋。所以，它是一個moral metaphysics，這不是科學，這沒有科學的根據。這也不是dogmatic，不是像西方的theoretical metaphysics那樣獨斷。

所以，你怎麼能說儒家是對於價值作有論的解釋呢？假定是對於價值作有論的解釋，那就成了theoretical metaphysics，theoretical metaphysics是dogmatic。

我前面所講的就是《乾象傳》所表示的意思，先把觀念定住。然後從象方面說明這個意思，《大象》曰：「天行健君子以自強不息。」這更明白了。你如何來瞭解乾卦呢？如何來瞭解《乾象》呢？「大哉乾元，萬物資始。」你先從《乾象》來瞭解「天行健」。為甚麼「天行健」呢？創造性的實體永遠創造嘛，所以它健行。天行是如此，我們人的生命也當該如此，所以說「法天」，這就是「君子以自強不息」。

所以，「天行健」是客觀地講，那麼，「君子以自強不息」是主觀地講。這就是儒家的基本精神，從古就是如此。沒有人能夠有其他的解釋。《周易》分開有客觀地講與主觀地講，這也不是《周易》偶然憑空地發出來這樣瞭解，在《周易》以前就這樣瞭解。不單單是從儒家成立以後，發展到《中

庸》、《易傳》，到《周易·大象傳》才說出這個話來，《周易》以前就有這個意思了。在哪个經典有這個意思呢？在《詩經》，就是「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」（《周頌·維天之命》）《中庸》就引這首詩來說明道體。

《中庸》曰：「《詩》云：『維天之命，於穆不已。』蓋曰，天之所以為天也。『於乎不顯，文王之德之純。』蓋曰，文王之所以為文也，純亦不已。」「蓋曰，天之所以為天。」「蓋曰，文王之所以為文也，純亦不已。」這兩句話是《中庸》下的讚語，說得非常恰當。「所以」就是所以然，就是英文的essence。

那麼，我們瞭解「天」就是通過「於穆不已」這個創造性。「於穆不已」這句話就代表那個創造性，我們就通過「於穆不已」這個創造性來瞭解「天」的本質。《中庸》下的讚語非常恰當。

下一句「於乎不顯，文王之德之純。」這是《詩經》原文，這個句子好像沒有完，這是老文法。「不顯」是疑問句，變成直述句就是「大顯」，就是「不顯」。所以，現在有許多人就寫成「不顯」。「不顯」不是否定語句。《中庸》也有一句讚語：「蓋曰，文王之所以為文也，純亦不已。」文王一生的生命就是這樣純亦不已。聖人的生命都是這樣。這代表中國人歷來對於聖賢生命的嚮往，這與中國人對於人品、moral personality的看法有關係，這個你們要注意的。這是一個特別的文化生命。西方人的文化從希臘開始不太重視這個，這就是文化的不同。

《書經》裡《堯典》、《舜典》最代表中國的文化生命，那是最根源的地方。堯本人是不是如此，這是另一回事，而中

國人自古就是這樣體會、瞭解道德的人品，這就代表一個傳統，現實上有沒有這個人，那是另一回事。但中國人是從這個線索上看人，這就成中國的文化傳統。這個是我們現在所要注意的，不在於考證現實上的堯舜是不是如〈堯典〉、〈舜典〉所說的那樣。現實上的文王是不是這樣，那不是問題的所在。所以，現在的人最沒有出息，他們專門在這些地方著眼。他們問當年的堯舜是不是如此呢？毫無根據。既然現實上的堯舜不是這樣，你都是瞎說，這是儒家的夢想。他們專門注意這個意思。現實上的文王若不是如此，他們把這看成是虛妄，一點意義也沒有，沒有正面的意義、沒有正面的價值。他們的重點完全不同。這看起來無所謂，因為他們講的完全是考據的問題、歷史的可信不可信的問題。但是，他們現在著重這個東西，把頭腦轉到這裡，成一個學問方向，成一個風氣，那就壞了，中國文化完全沒有了。

中國有沒有文化，中國文化是不是中國文化，中國文化在哪裡？就是在這個地方看，不在現實上有沒有一個堯，現實上的那個堯是不是如此。現在的人把本末完全顛倒了，他們的重點放在現實上是不是如此。現實上不是如此，你講那些就是瞎說。那麼，中國文化沒有了。所以，孔廟也毀掉了。當然你可以問現實上孔子是不是如此呢？現實上孔子也不是如此，既然不是如此，那麼，要孔廟幹甚麼呢？拆掉算了。中國人爲甚麼這樣沒頭腦，可惡到這個境地呢？中國人本來是最有理性的，到現在變成最沒有理性、最沒有智慧、最愚蠢。

現實上的耶穌真正是那樣嗎？也沒有人根據考據說耶穌現實上不是如此，那麼，把基督教打掉算了。這不通嘛。現實上釋迦牟尼佛真正是那樣嗎？現實上，釋迦牟尼佛也不過是活八十多歲的一個老頭子，有甚麼了不起呢？但是，也不能因著這

個考據就把佛教打掉呀。這種問題你們爲甚麼不想呢？民國以來我們受那麼些災難，都從這裡來，就從這個地方開始，頭腦都轉成這樣。看起來好像無所謂，以爲是考據問題，結果就壞成這樣子。這裡面當然有一種荒謬的地方、有一種錯覺在裡面。

基本文獻你們都要知道，這些基本文獻、基本觀念你不知道，你哪能講中國學問呢？你所講的不能超過洋人，因爲洋人對中國文獻不熟，他可以孤零零地這裡看一句，那裡看一句，瞎講。你們現在也落到這個境地。基本文獻沒有好多，不需要讀很多書，不要很多的考據。但是，基本的文獻，一般的常識你們都要知道。

「維天之命，於穆不已。」是客觀地講；「文王之德之純。」是主觀地講，說文王也可以，說孔夫子也可以，說任何聖人都可以。這就是文化形態，它表現這個文化生命，表現它的智慧是在這個形態下表現、在這個方向下表現，這個代表方向。代表方向就是代表文化。現實上也沒有十全十美的，就像後來所想的聖人那樣的。這是表現生命、表現智慧的方向問題、形態問題。這就是你們現在所說的取向問題，取向成了一個新名詞。我就不喜歡說這種新名詞，甚麼叫做取向呢？就是一個方向就是了，加一個「取」字幹甚麼嘛。

現在還有「認同」這個新名詞。我們本來就是中國人，還說甚麼認同呢？我本來不是他，我去認他，這才叫做認同。我本來就是中國人，我就是 self identity 嘛。這些新名詞可惡得很。在美國 China town 的中國人移民美國幾十年，還是中國人，保存中國的傳統習慣最多，也沒有所謂認同的問題。中國人說認同中國，這些新名詞都是混蛋名詞。中國人就是中國人，甚麼叫做認同呢？

所以，做學問固然要看書，找材料，要用力，要有學力。但也要靠你隨時有靈感，有感受。沒有感受，你查甚麼材料呢？你沒有問題嘛。

所以，一方面客觀地講，一方面主觀地講，歷來如此。儒家這個學問就這樣開發出來。從《詩經》有〈大雅·烝民〉、〈周頌·維天之命〉這兩道詩，孟子引〈大雅·烝民〉，《中庸》引〈周頌·維天之命〉，文化生命就這麼相呼應。這兩首詩很早，在孔子以前就有。孔子的生命就與這個思想呼應，就與夏、商、周那個傳統的文化模式的方向呼應。《中庸》、《易傳》是在孔子以後，它那個生命也自然相呼應、自然相契、若合符節，也沒有誤解的。

現在的人妄自尊大，自以為知道這個，知道那個，知道一大堆，都是支解破裂，虛妄分別，連不起來，全不能相呼應。生命都破裂、乾枯。以前的人是生命相呼應的，宋儒出來的時候，周濂溪的生命與《易傳》還是相呼應的。《中庸》、《易傳》與孔孟的思想、生命相呼應，孔孟的生命與《詩經》這個人的生命相呼應。所以，他很自然，有黏和性。現在的人受西方的觀念影響把中國的東西都支解掉了，偶而有一點也湊合不起來了，就是沒那個呼應。

所以，我很重視存在主義所說的「存在的呼應」這句話。前聖後賢的生命互相呼喚。呼喚是新名詞，老名詞就是呼應。「存在的呼應」就是 existential calling，這是海德格爾的名詞。瞭解一個東西要靠生命的呼應，沒有生命的呼應不能瞭解呀。這種呼應就叫做「存在的呼應」。

一個客觀地講，一個主觀地講。儒家總是這樣。那個客觀面不能拉掉的，它一定先有客觀地講，但它並不是對價值作存有論的解釋。它正好拿著主觀面的價值意識來證實 (verify)

那個客觀面所講的。它一定有這兩面，所以，客觀面不能拉掉的。但是，光客觀地講也不行。光是客觀地講，它至多有一個 formal meaning，只有一個形式意義、空洞的，沒有真實的意義。這個 real meaning、concrete meaning 在哪裡見呢？只有在主觀面這裡見。儒家一定這樣發展。

光講客觀面不行，但客觀面也不能拉掉，這個「天」不能拉掉。這裡面的分際你仔細一看就講出來了。現在許多人，譬如，徐（復觀）先生、勞思光，他們就想把這個「天」拉掉。「天」怎麼能拉掉呢？這個不對的嘛。像方東美先生那樣，就是光講客觀面，主觀面不講，那才是落在勞思光所批評的 dogmatic，那就是所謂對於價值作存有論的解釋。那不可靠的。方東美是如此，他瞧不起《論語》、《孟子》。他講儒家的標準怪得很，他講《易經》，《易經》很玄，很過癮。《易經》還不行，還要講《書經·洪範》。他從《書經》那裡講，繞大圈子。以前的人所注意的他都不要，他另做一個。這都是怪妄，對中國文化沒有瞭解，都只顧自己個人所好。你可以說我根本不喜歡儒家，這可以。你講儒家，而又輕視《論語》、《孟子》，這不行。你輕視《論語》、《孟子》，你怎麼能講儒家呢？這很怪嘛，這不通的。他喜歡荀子。你喜歡荀子，當該喜歡朱夫子，但他又討厭朱夫子。這根本不 consistent。所以，他在台大講了好幾十年，一點效果也沒有。台大的學生就受這種影響，結果就是聰明都浪費了，不走正路。

這些都是問題，你們要注意。